

## 論説 千年王国運動としての黄巾の乱

著者	三石 善吉
雑誌名	筑波法政
巻	2
ページ	77-120
発行年	1979-03
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/00155652">http://hdl.handle.net/2241/00155652</a>

# 千年王国運動としての黄巾の乱

三石善吉

## 目次

はじめに

第一章 「太平」の希求

第二章 「乱」の推移

第三章 仏教と太平経

第四章 道教的千年王国

## はじめに

モスカの「政治階級」、ミヘルスの「寡頭制の鉄則」、パレートの「エリートの周流」の理論は、「もつとも知的なもつとも無節操なものからなる少数の人々によつて」、いっさいの人間集団がつねに支配されてきたことを明らかにしている。この少数者のマニプレイションあるいは正統性がいかに発動・発揚されようとも、「その特典から排除された人々による反抗なしに永続的に認容されはしない。おそかれはやかれ、教育のない、おじけづいた大衆の潜在的

無意識的な不満は、ときとして「反体制エリート」……とよばれるものによる平和的か、暴力的かの反乱にまでひろがる。こうのべて、「寡頭制の鉄則」に対して「永続的な反逆の鉄則」を対置したのはマックス・ノーマッドであつた。<sup>(1)</sup>周知のように、中国は古代から一九一一年清朝が倒壊するまで、その政治体制は一貫して君主制であり、少数支配の鉄則が貫かれた稀有な歴史をもつ。ノーマッドの「永続的な反逆の鉄則」は、ここではそれ故、最適の事例をもつて検証されうる。そもそも中国共産党の歴史は農民の反逆の血潮の上に構築されていて、たとえば秦末の陳勝・呉広、前漢末の赤眉、後漢末の黄巾、唐末の黄巢、王仙芝、北宋の方臘、元末の白蓮教、明代の白蓮教、李自成、清代の白蓮教、天理教、天平天国、義和団等々、これが中国共産党の聖化された農民戦争の系譜<sup>(2)</sup>であり、中国共産党はここからその正統性をひきだしている。

本論稿は如上の系譜中から黄巾の乱をとりあげ、その千年王国運動としての側面を考察する。黄巾は太平道ともいわれ、『太平経』という聖典を奉ずる原始道教の千年王国運動である。黄巾の乱を千年王国の観点からとらえた嚆矢は侯外廬<sup>(3)</sup>であり、これを「万年楽土」(つまり至福千年)の運動として規定した。この視座は、しかしながら日本においてはずっとかえり見られることなく、近時に至つて鈴木教授が「漢代宗教反乱にみられる千年王国信仰の側面」<sup>(4)</sup>なる論稿でとりあげられたのが最初である。鈴木教授の論文は赤眉軍団、黄巾の乱を原資料によつて克明に跡づけたものであり、かつ、のみならず、東南アジア、イスラム世界、そしていうまでもなくノーマン・コーンによる中世ヨーロッパの千年王国運動をも見すえた途方もない視角をもつ。

ここに古代史の専門家でない私が、鈴木教授の驥尾に付して黄巾の千年王国性を論ずるのは、一つは教授の論稿が巨大なスケールを持つだけに、赤眉軍団の分析は詳細をきわめるが、黄巾に関しては必ずしも十全ではないと思われる

こと、その二は、私の前稿（太平天国の千年王国性を論じた本誌前号の一文）は、主としてキリスト教的なそれに焦点を合わせたが、あるいは太平天国に、中国の伝統的な、仏教的・道教的千年王国の側面もあるのではないかとの思いから、改めて中国の道教的千年王国の初源の姿、最初の組織的な農民反乱の姿を私なりに把握したかったこと、第三の理由は、後漢末と清代晩期は、仏教とキリスト教というまったく異質の宗教が中国に流入してきた時期として共通する点、しかも黄巾の太平道も、太平天国ともに「太平」という中国の伝統的な組織象徴を用いている点に興味を覚えたからである。

- (1) 以上の引用はマックス・ノーマッド『反逆の思想史』磯部武郎訳、太平出版社、一九七二年、五二―三頁参照。
- (2) たとえば史紹賢編『中国封建社会農民戦争問題討論集』（北京・三聯書店、一九六二年）所収の諸論文を参照。
- (3) 『中国歴代大同理想』北京科学出版社、一九五九年。
- (4) 「愛知大学文学論叢」第五六・五七輯合併（一九七六年）所収。

## 第一章 太平の希求

後漢王朝（西暦二五―二二〇年）を衰亡に導き、黄巾の乱（一八四年）を誘発させた原由は多々あるが、通説によれば、六代安帝（一〇七―二五年）のころから熾烈となった内憂外患にありとされる。内憂とは外戚・宦官の横行による権力の腐敗、加うるにうち続く自然災害による農村経済の破壊であり、外患とは周辺異民族とくに羌族<sup>きやう</sup>の侵入であり、その戦乱は農村と国庫におそるべき疲弊をもたらした。この章ではそういった原由を素描し、太平を希求する知識人の告発を明らかにし、本論である太平を希求する農民の千年王国運動分析の枕とする。黄巾の乱前史の詳

細は別の史書に譲り、いま、我々の行論に必要な限りで、その若干の特質を考察しておきたい。

八〇

① 神話・福祉国家像の凋落。

ロベルト・ミヘルスによれば、「君主制の原理は一人の人物の性格にすべてを賭けるもの」であるという。後漢の王朝は、確かに、初代光武帝から三代章帝ごろまで（二五―一八八年）は、その「賭け」は成功したようであるが、四代五代と幼帝が即位し、六代安帝（一〇六―一二五年）が十歳で即位するところから暗雲がきざし、王朝を衰退に導く外戚の専横が顕在化する。家産国家である漢王朝は、家産管理の高級幹部の供給を主として譜代の功臣の家柄から得ていた。つまり後漢王朝の政権を左右する勢力は、外朝の儒教官僚、内朝の宦官と外戚の三者であったが、最高決定権は三公九卿を中心とする正式な政府機関・外朝から、次第に内朝つまり皇帝側近の大將軍府に移り、皇帝の独裁権が増大するとともに、大將軍府の成員は皇帝の「家官吏」Hausbeamteの傾向を強くする。幼少もしくは暗愚な皇帝が即位すると、逆にこのしもべ、Diener（つまり外戚と宦官が）漢室の聖化された支配権力を盗奪する。たとえば外戚の所業のほんの一端を示す一五一年の袁著事件は次のような経過をたどった。

一九歳の若き郎中袁著は、外戚梁冀の専横に憤激して、二〇歳の桓帝に上書するという。いま賢者がしりぞけられ愚者がのさばり、権力は臣下に移り、上下隔絶しています、大將軍の梁冀は「功成り名遂げた」のであるから退くべきであります、と縷々儒教古典を援用して要求した。袁は梁冀の追求をおそれ、変名を用い、さらに病死といつわって葬儀まで出したが、梁氏のスパイ政治は完璧で、ついに袁は（宦官に）逮捕され、史書によれば「答殺」とある。つまり答でせめて、撲り殺されてしまう。さらに袁の友人を逮捕して辱かしめたり、梁氏を連名で批判した者を皆殺し

とし、かつその主謀者で袁の友人でもある郝掣は追いつめられて自殺してしまい、さらに胡武はとらえられて一族六〇余人皆殺しにあう。

こうして梁一族は一五四年までに七人の侯、三人の皇后、二人の大將軍のほか、高位高官につくもの七十三人に及んで極盛期を築き、「威、内外に行なわれ、百僚目を側め敢て命に違うなく、天子、己を恭しうし親豫するところあらざるを得ず」というありさまであった。

上記袁著の上奏文は、権力が臣下に移り、皇帝の慈恵政策が下々にゆき渡らぬことを告発しているが、その要点は戚族が皇室をおのれ一族の家産とみなし、あたかもスルタン制的な支配を行なうことにある。元来、臣下こそ皇帝に恭順の意を示すべきが、逆に皇帝すら彼ら戚族に対して恭順の意 *Reverence* を示さなければならぬという事態に至っている。ここに袁著のごとき儒教精神（道家思想もみえる）に燃えた官僚が、儒教古典を援用して堯舜周公の伝統の神聖さをくり返し説き、戚族によるスルタン制的支配に墮した政治を伝統の神聖さにもとずく皇帝親政の福祉政治へと転換させようとする必然性がある。

とはいえ、家産国家においては、行政幹部は血縁者、寵臣といった個人的なしもべから成るのが通例であるから、外戚・宦官の抬頭はさして異とするに足りない。むしろ問題なのは、上にも述べ、かつ次の資料にも見えるように、このようなしもべの専横によって「福祉国家の神話」が崩壊するにある。ともあれ、次の資料には支配する外戚階級の途方もない権力と経済力、そして一般庶民のおそるべき極貧の生活が活写されている。

上家〔豪族〕は鉅億の貲を累ね、斥地は封君の領土に侔しく、苞苴を行って執政を亂し、劍客を養って黔首を威し、專つてに辜なきものを殺しても、さかり場〔市〕で死刑に処せられる子はいないと号う。……だから下戸〔庶

民」は崎嶇<sup>おどろおどろ</sup>として足をふむところもなく、父子ともども首を低<sup>た</sup>れて奴隸のごとく富人につかえる。<sup>(6)</sup>

つまり家産国家である漢王朝は、元来、皇帝のオイコス（大家計）であるから、売官、パトロニツジは通例のこととして、これが帝国の基礎をおびやかしたのではない。むしろ、上に縷説したように、外戚・宦官というし、も、べの収奪による皇帝の福祉政策の破綻にこそ求められなければならない。換言すれば、「親<sup>み</sup>党<sup>うち</sup>や賓客<sup>とりのき</sup>を大都市や大郡（十二万户の郡）の長官（大守などの）に任命し、部下や人民から税をしぼりあげる」行政幹部の存在は、国父による慈恵政策の遂行という家産国家第一の政策を不可能にし、国家機構は外戚あるいは宦官の私的利益を生み出す収奪機構に転化するのである。宋代以降官僚制が整備されたのちでもこの事態は変らず、「君主の側からいえば、ひとえに行政幹部の規律・モラルの維持こそが統治の關鍵となるのである。かくて、ヴェーバーのいう「福祉国家の神話」の崩壊は、ただちに王朝自体の正統性如何の問題をよびおこす。次にはこの漢室の正統性の崩壊に若干言及しておこう。

## ② 正統性の動揺と擬似メシア

四代和帝（八九—一〇五年）の治世の後半、西暦一〇〇年から黄巾の乱のおこる一八四年に至るまでの「黄巾の乱前史」において、正史に記載されたものだけをひろつても四〇にあまる大反乱がある。いまその「前史」を多田狷介氏の論文<sup>(8)</sup>によって次の三期に分けて考察してみると、

第一期（一〇〇—一三〇年）、水害、干ばつ、蝗害が頻発し、黄河下流の人口周密な穀倉地帯を直撃。のみならず異民族・羌の反乱による巨額な軍事費（二四〇億銭）を捻出するための重税は小農の大量破産をまねく。

第二期（一三〇—一六〇年）、社会的混乱は黄河下流からさらに江淮地区に及び、反乱は泰山・琅邪地区と江淮に

頻発し、規模も大きい。この期は梁氏の跳梁期と一致し、漢王朝の正統性が失なわれはじめた時期でもある。

第三期（一六〇—一八四年）、社会的混乱と反乱は長江中流以南に拡大する。如上の社会的混乱は漢王朝への *Pietas* の喪失をまねき、ここにみずから王、皇帝を称して民衆の不满を先きどりする擬似メシアが輩出し、漢王朝の正統性を否定しはじめる。『後漢書』の本紀をひもとけば、上記の第二期以降に、皇帝や王を称する反乱が、黄竜の出現、天変地異の記録とともに、多数出現するのを見るであろう。この二、三期、漢王朝の正統性を否定する主なるメシアの出現を年代順に列举すれば、次のようなものがある。

一四五年、九江の馬勉、黄帝と称す。歷陽の華孟、黒帝と自称す。

一四七年、陳留の李堅、皇帝を自称す。

一四八年、長平の陳景、黄帝子と号して挙兵す。

一五〇年、扶風の裴優、皇帝と自称す。

一五四年、蜀郡の李伯、太初皇帝たらんとす。

一六五年、勃海の蓋登、太上皇帝を称す。

一六六年、沛国の戴異、太上皇を称す。

一七二年、会稽の許生、越王と自称す。

一八四年、鉅鹿の張角、黄天と自称す。

これら反乱の主謀者は、史書では賊、盜賊、妖賊などと記され、いずれも鎮圧されているが、「五行思想や初期道教の教義などを何ほどか身につけたイデオログ・指導者」であり、「自覺的に後漢帝国とその皇帝を拒否し、自分たち



の手で共同体機能を回復した国家を再建しようとするもの<sup>(9)</sup>であつた。つまり、漢王朝の福祉政策の失敗に堪がみ、農村共同体の秩序をたてなおそうとするメシアとして出現するが、それが皇帝を自称して漢王朝の正統性をまっとうから否定したことは、同時にまた、「民衆の解放への希求または救済願望をもつねに先取り」し、「救世王」としての擬制的機能をもはたすことによつて民衆の救済願望を自己のもとに引きつけようとする<sup>(10)</sup>。「擬似メシア」の役割をも果たす。後に説くであろうが、民衆がこういう「擬似メシアの」魔術から解放されるには、まず、「好皇帝」<sup>(11)</sup>（恵み深いよき皇帝）の幻想からの解放が必要であつた。

このメシアにつき従う流民あるいは貧窮農民は、行政幹部の私的収奪、異民族の侵入・反乱、それに加うる自然災害によつて加速度的に増大するが、なお仔細に見れば、農民のよつて立つ里共同体が、豪族の土地兼併によつて激しい階層分化をこうむつた結果でもあつた。このプロセスは多くの論者が説くように、豪族地主の一円的支配から排除された農民が大量に折出されてくることを意味する。換言すれば、従来の共同体的結合の崩壊にともなつて、価値体系、信仰体系が失われ、この祭祠共同体から折出された「神」なき個人、不安なる個人が大量に生み出されてきたことを意味する。つまりここには、真の飢饉に加えて信仰の飢饉状況が平行して昂進している。それにつき従う農民たちは、眼前の「擬似メシア」に導かれて、流血をくり返しつつ反旗をかかげ続けるのである。

#### ⑧ 知識人の告発——イデー

以上にのべた社会的混乱を反映して、後漢中・末期に至ると、知識人の間に「太平」（大いなる平和の意であつて、大いなる平等ではない）への希求が増大していく。この「太平」なる語はおそらく戦国期（たとえば『莊子』）

にまで遡るであろうが、そう頻出するものではない。ところが漢代になるとこの用法は一般化する。『淮南子』、『塩鉄論』そして『史記』、後漢になって『論衡』、『白虎通』などに「太平」なる語が散見することはよく知られている。<sup>(13)</sup>のみならず、後漢の、多田論文という第二期（一三〇—一六〇年）以降の時代では、知識人の希求の対象にすらなる。我々の行論に必要な限りで、数例をあげれば、

○鄭玄（一二七—二〇〇）、この後漢の大学者は、たとえば『詩経』の注釈にしばしば「太平」なる語を用い、いわば學術用語としての「太平」なる概念を定着させたように思われる。

○王符の『潜夫論』（一四七—一六七年の間に成立）は当時の政治を窺うにきき書物であるが、各篇に「太平」なる語が頻出する。たとえば本政篇には「民は国の基、君は民の統、臣は治の材、…故に太平を致さんとする者は人〔材〕を審択し、民を安んぜしめる」とある。この短い引用からもわかるように、その要点は、「太平」という古代の理想政治をもたらしには、まず、有能な君主の存在と「治之材」なる官僚（行政幹部）の厳選とにあることをいう。この「太平」への希求はそのまま王符の現漢王朝の政治に対する鋭い批判になっていることに注目したい。

つまり彼は、黄金の堯舜時代を太平の世と規定し（たとえば『難篇』）、これに対して現漢王朝の皇帝の無能、いもべたる行政幹部の腐敗、それによる人民の困窮、という政治的墮落を告発する理想主義者として登場している。家産国家はいつに、その家長たる君主の資質とその行政幹部の優劣にかかわる。優れた君主の側からいえば、帝国の安寧は、まず、行政幹部の規律の堅持、モラルの高さに依存する。つまり「吏治」こそ家産国家の鍵なのであり、王符の指摘はまさしくそれについている。吏治のいかんによって、家産国家の理念・福祉政策が完遂され、それによって君主の神聖さ、皇帝への恭順が保証されるのである。王符は現漢王朝の腐敗墮落と太平世とを対置することによって、儒教的

理念の擁護者つまりイデオログとして登場したが、理想国家実現の過程をより詳細に描いた同時代人に何休がいる。○何休（一二九一—一八二年）はその主著『春秋公羊解詁』において太平世実現のプロセスを明らかにした。彼の思想的核心理念は二つある。一つは孟子の井田法の継承、他の一つは通常「三世之説」といわれるものであるが、二者とも理想社会を太平の世と規定している。

井田法は人々の飢え、寒さ、貧富の差をなくし（つまり国民の力を平均にし）、国家を強くするために聖人が定めたものといい、その具体策として、①「耕者有其田（耕すものその田あり）」を實行し、一家（父母妻子の五人）に百畝の田を与える。②衣（絹の着物）、食（肉を食べる）、住（住宅完備）、教育・養老制度の完備、③農業・家畜（メンドリ五羽、ブタ二匹）、貯蔵、税（十分の一税）の規定、④共同の労働、農具の共有、共有の経済という生産方法の規定、⑤そのほか兵農一致政策や王者の統治の仕方、年間を通じての人々の生活様式といったものが素描され、かくすることによって、水害や干害をものりこえ、「四海之内（つまり天下・世界のこと）、その業（なりわい）を樂しまざるはなし。故に頌声（太平の世をたたえる歌）作る」と述べる。

もう一つの「三世之説」とは、歴史は「衰乱の世」から「升平の世」、そして「太平の世」に至るといふ一種の進歩史観を示す。「衰乱（所伝聞）之世」とは各国が抗争する混乱の世であり、まず自国の安定化をはかることが主眼で、中国内の他国には視野は及ばない（おそらく井田法は自国内にのみ施行される）。「升平（所聞）之世」は中国内での統一を完成する。まだ天下のもろもろの夷狄にまで視野は広がらず、井田法は中国内で実施されよう。「太平（所見）之世」では天下のすべての国々は中国に統一されて一つにまとまり、仁義をたつとび文明は最高段階に至る。井田は全世界に施かれ、ここに世界帝国が出現し、世は如上の「頌声おこり」太平世が出現する。

これはいわば儒教的な理想国家のプランであり、ユートピアでも千年王国でもなく、イデーというべきものである。J・バリオンがイデオロギーなる観念は「理念や理想の概念と共通の世界に属している」<sup>(15)</sup>と述べ、カントの『純粹理性批判』を援用しつつ、理念(Idee)を「遵守すべき行動の原像」、「世界把握の原像」とし、理想(Ideal)を「世界形成の原像」と規定した。

カントによれば、イデーもイデアールも、いずれも客観的実在性から離れた超越的概念であるが、イデアールは「個体的なイデー」、「個物としてのイデー」<sup>(16)</sup>にほかならない。徳、知恵はイデーであるが、ストアの賢人はイデアールである。王符、何休も古代の思想家の通例としてコスモスそれ自体に対する深い信頼があり、この信頼感によって現実把握にむかう。彼らにとっては、堯舜こそ「よしんばとうていそれに到達できないにしても、自分をそれと比較し、それによって評価し、かくて自分をより良くするための規準」<sup>(16)</sup>つまり理想なのであり、彼らの行なった政治・その理想的な統治こそ理念なのである。このイデーが敵対する階級や階層に向けられ、いちずにおのれの見解の正統性を弁証しようとするとき、イデーはイデオロギーとなる。このイデオロギーの担い手(イデオログ)は、儒教が国教とされた漢代以降においては、王符に見たように現政治体制の腐敗を告発し、祖型にかえさんとする一見カウンタ・エリートのように登場するが、むしろその本質は、現実と妥協した現王朝を彼らが正しいと信ずる軌道につれ戻そうとする最も正統的な体制エリートなのである。官僚の父をもち、みずからも官僚としてしばしば皇帝に忠言して儒教理念を想起・鼓吹させた何休はその典型であった。<sup>(17)</sup>以上を体制エリートの上からの太平の希求であるとすれば、本論の中心である黄巾・道教的千年王国は、いわば下からの太平の希求である。これについては章を改めてのべよう。

- (1) 手近かなものとして『岩波講座世界歴史5、古代5』（一九七〇年）所収の大淵忍爾「黄巾の乱と五斗米道」、『中国の歴史3、魏晋南北朝』川勝義雄、講談社、一九七四年など。
- (2) ロベルト・ミヘルス『現代民主主義における政党の社会学』I、森博他訳、木鐸社、一九七三年、四頁。
- (3) 家産国家の概念については、M・ヴェーバーの『支配の社会学』I（世良晃志郎訳、創文社、一九六五年）、三九―四七、一四三頁以下、および『支配の諸類型』（世良訳、創文社、一九七〇年）、三三―六九頁参照。
- (4) 『後漢書』梁冀伝（中華書局版、第五冊、一一八四―八五頁）。
- (5) ヴェーバー『支配の諸類型』、三五頁。
- (6) 崔寔の「政論」（『通典』卷一所引）。『岩波講座世界歴史5、古代5』所収の川勝義雄論文「貴族制社会の成立」（九三頁）によってその所在を知る。
- (7) 『後漢書』袁安伝（中華書局版、第六冊、一五一九―二〇頁）。
- (8) 多田狷介「黄巾の乱前史」東洋史研究、二六巻四号、一九六八年。
- (9) 多田、前掲論文、一七五頁。
- (10) 安永寿延『日本のユートピア思想』法政大学出版局、一九七四年、四三頁。
- (11) 『中国封建社会農民戦争問題討論集』北京、三聯書店、一九六二年、二三九、二五八頁など。
- (12) 多田、前掲論文、大淵、前掲論文、川勝義雄「中国前期の異端運動」（会田雄次、中村賢二郎編『異端運動の研究』京都大学人文科学研究所、一九七四年所収）など参照。
- (13) M・カルタンマルク「太平経の理論」福井文雅訳（『道教の総合的研究』国書刊行会、一九七七年所収）、二二―二三頁。
- (14) 何休「春秋公羊解詁」の宣公一五年の条に井田を、隠公元年の条に三世説を詳説する。
- (15) ヤーコブ・パリオン『イデオロギーとは何か』徳永恂訳、講談社現代新書、一九七四年、二二―二三頁。
- (16) カント『純粹理性批判』（河出書房版、世界の大思想、一九六五年）三八―八九頁。
- (17) 何休については『後漢書』儒林伝をみよ。なお太平天国研究の第一人者である簡又文は、太平天国の「太平」は朱九江を介して得られたこの何休の「太平」であるとのべている。『太平天国典制通考』、『太平天国全史』、『洪秀全載記』など見よ。

## 第二章 「乱」の推移

後漢末の太平道（黄巾の乱）を道教的千年王国の初源的形態とみることは、学説的には新しいものであるが、次第に定着しつつあるように思われる。<sup>(1)</sup>この章では黄巾の発端から終焉に至る経過を簡単にたどってみる。<sup>(2)</sup>

一八四年二月、黄河下流を中心に、広大な地域にわたって巨大な農民反乱が勃発した。首領は張角、その口号は「蒼天すでに死す、黄天まさに立つべし」であった。蒼天とは漢王朝、黄天とは太平道のことである。『後漢書』楊賜伝によると、一七六年には、張角らは治病を中心として布教活動を続け、すでに巨大な集団に成長していた。およそ大衆運動には、①旧き価値体系に対する信仰や忠誠心が動揺すること、②信仰の飢餓状況、③新信仰と新しいスローガン<sup>(3)</sup>の提示、というプロセスが必要である。前章でのべたように、たび重なる天災と政治の腐敗は漢王朝の正統性を失なわせ、生産過程、祭祀共同体から析出された不安な個人を大量に生み出していた。張角らはそのような状況に乗じ、治病と変革へのさそいという太平道・新宗教を提示した。そのイデオログは張角であり、オルガナイザーは馬元義であった。

彼らの姿が正史にはじめて登場してくるのは、上記楊賜伝中の一七六年のことである。それによると、張角らの宗教活動は一七六年以前に一度、逮捕・禁止され、大赦にあっている。その大赦の時期は定かではないが、同じ一七六年四月のそれではあるまいか。<sup>(4)</sup>一八四年に乱をおこしたとき、すでに「十余年間」にわたって活動を行っていたとあるから、一七四年ごろから次第に信者を集めだし、一七六年の冬には、すでに州・郡という当時の最大行政区内でも取締まれぬほどに大きくなっていた。その構成員は生産過程からはじき出された流人であったと思われる。祭祀共

同体の絆をもたぬ信仰の飢餓状況にあった人々であつたからこそ、大賢良師と名のり、病氣を治すという張角らの新しい信仰に収斂していった。<sup>(5)</sup> 彼らは「鯀負」つまり子供を背おつて一家ともどもこの新宗教に投ずる。彼らは「渠帥」という地域的な教団の長のもとに組みこまれ、組織化される。以上のような認識のもとに、司徒（外朝の三公の筆頭、宰相）の楊賜のとつた戦略は、流入を本籍地に帰らせて生業につかせ、彼らを結集せしめている信仰の飢餓という状況を政府の上からの福祉政策にとつて代らせ、孤立した地方教団の長を誅殺しようとするものであつた。しかし漢王朝の正統性が凋落し、福祉政策も行政幹部の腐敗によって不可能であるからには、楊賜が司徒の地位を急に去るということがおこらなくとも、実行は不可能であつたと思われる。

次に彼らが正史に姿を現わすのは、それから七年あと、挙兵の一年前、一八三年のことである。侍御史の劉陶の上書は、反乱直前の張角らの活動を伝えている。それによると、張角らの一七六年度の逮捕の一つの理由が「不解散」すなわち教団の結成にあつたことがわかるほか、それ以後の彼らの活動の一端が窺える。一つは張角らが漢の首都・洛陽に出入し、「朝政を覬視」していたこと、その二は、冀州などを中心とする黄巾の本拠地では、役人たちが彼らの強大な勢力におそれをなして、あえてこれを中央に報告しなかつたことである。第一の点は、別の資料では、「大方」の馬元義がしばしば京師を往来して宮中の宦官と渡りをつけ、ひそかに内応を計つていたことになっているから（『後漢書』皇甫嵩伝）、おそらく彼らの「反乱」の意図は挙兵の前年ごろから明確になってきたと思われる。つまり六〇年サイクルの干支が初めに戻る甲子の年、やがて来る新しい年という意識が彼らのうちにはつきりしてくるのは、乱の前年ころのことに思われる。

このころ（一八三年）までに張角の教団勢力は当時の全行政区一三州のうちの八州にわたり、その数は数十万（翌

一八四年に決起した数は三十六万余人に達した。張角が「方」という將軍の如きものを置き、「大方」は一万人以上、<sup>①</sup>「小方」は六、七千人を率いた、と正史（『後漢書』皇甫嵩伝）にあるのは、おそらくこの年のことであろう。従来の地域的布教区は渠帥がその長となっていたが、彼らのオメガ・ポイントが明瞭になってくるに従って、いくつかの布教区を統括する軍管区つまり「方」を置き臨戦体制を敷く<sup>②</sup>。平和な宗教的救済団体が、いまだ到来しない未来のかのときをひたすら待ちうける戦闘団体に變化したのである。

張角はこの八州の信者団を三十六の軍管区に組織しなおすとともに、「蒼天已に死す、黄天<sup>ま</sup>当に立つべし、歳は甲子に在り、天下大いに吉」のスローガンをかけ、京師・洛陽の官庁の門や地方の役所の壁に、白い土で「甲子」の文字を書きつけ扇動する。干支の改まる甲子の年に漢王朝は倒れ、新たな太平道の世界が到来し、その信者は大いなる幸を得るだろうというのである。こうして甲子の年（一八四年）の三月五日に、京師・宮中の宦官封諱、徐奉らが内部から、地方の信者たちは「方」を中心に八州で同時に、一斉に蜂起する手筈であった。しかし、この雄大な同時革命論は破綻する。張角の弟子、済南の唐周なる者が上書してこれを密告したのである。有能なオルガナイザーの馬元義は、都に潜入して運動を進めていたが、何進によって逮捕され、大逆罪として車裂の刑に処せられた。

政府の対応は意外に早く、宮中内や政府の下級役人、洛陽の市民で張角のシンパサイザーはいもづる式にたぐり寄せられ、千余人が誅殺された。事、露見するを知った張角は、直ちに各地に檄をとばし、七州二十八郡は一斉に決起した。時に中平元年（一八四年）二月のこと、いわゆる黄巾の乱の勃発である。漢王朝の蒼天（木徳）に太平道の黄天（土徳）がとって代るとするのは、五行説に合致せず、彼らが異質の革命説・世界観をもっていたことを予想させるが、張角は黄老思想にもとづいて黄帝を尊び、「黄天泰平」と自称し、またその信徒は黄色い巾を頭にまき、標幟



とした。黄巾と呼ばれ、蛾賊（黄色の蛾が光に集まるさま）と呼ばれる所以である。張角らは挙兵に先だつて、人を殺して天神にそなえ、前途の加護を祈った。張角は「天公將軍」、二人の弟張宝は「地公將軍」、張梁は「人公將軍」と名のつた。彼らは各地で地方官庁を焼き払い、その高官を殺害した。これに呼応して安平王の統、甘陵王の忠（いづれも冀州）も立った。王族も決起する明確な反体制の革命運動となったのである。この一八四年の二月某日、天は黄色に染まつたと史書（『後漢書』五行志の五）にある。

一八四年三月に入ると政府は首都防衛と黄巾討伐に動き出す。まず、外戚の何進を大將軍として首都洛陽に本拠をおき、首都近辺の函谷関、孟津などの八関都尉官をその統率下におく。ついで、二〇年近くにわたつて弾圧しつづけてきた党人を大赦した。皇甫嵩らの見解でもあったが、ある宦官が「党錮久しく積む、もし黄巾と謀を合すれば、悔いれども救いなし」というと、三十一歳の靈帝はいたく恐れて皆これを赦した。先きのべたように内朝を中心とする外戚と宦官、外朝の官僚（党人）というトリアスが漢代の政治を動かす勢力であったが、一六六年以降、儒教官僚たる党人に対する宦官の徹底的弾圧が行なわれていた。これを二〇年ぶりに大赦したのであるが、「ただ張角のみ赦さず」と詔して、知識人がカウンター・エリートに脱走するのを予防した。黄巾の出現によつてこのトリアスが大同団結したのである。そして群臣会議の結果、ここに二つの方面軍を発した。一つは南方軍ともいふべきもので皇甫嵩・朱雋の二軍四万人、（のち曹操の軍も加わる）、これは洛陽の南方、汝南、南陽、項城、長葛に反旗した黄巾軍を討つもの、他の一つは東方軍ともいふべきもので盧植（ついで董卓、さらに皇甫嵩と代る）の一軍は、一直線に黄巾の本拠地冀州に向かうものであった。

三月から四月にかけて黄巾軍団は政府軍を打ち破り、樞要の地方の太守、刺史は次々と殺されていくが、五月に入

ると形態は次第に逆転していく。まず鄭州から信陽に至る線上にて、皇・朱連合軍は長葛、項城、汝南を平定する（五、六月の間）。六月に入ると皇甫嵩の軍は北方の盧植軍の増援に、朱儁軍はさらに西下して南陽へと転戦する。

東方に向かった盧植軍は黄巾の勁敵と遭遇するが、六月には張角を広宗に囲むも、陣中観戦に來た宦官に賄賂を送らなかつたため、中傷されて革職になり、代った董卓も黄巾に破られ、かくてここに南方戦場で戦功をあげた皇甫嵩が勅命によって北へ転戦する。以後、東方の黄巾は皇甫嵩の軍に平定せしめられる。皇は十月には「人公將軍」張梁を広宗に斬り、八万の黄巾の徒を殺し、その婦女をとりこにした。この時すでに張角は病死していたので、墓をあげいて首を切り、洛陽に送った。十一月には「地公將軍」張宝が下曲陽で斬られた。黄巾十万余人が殺された。南方の黄巾は朱儁の軍一万八千によって平定される。彼らは南陽の宛を中心に代る代る渠帥を立てて朱軍と果敢に戦ったが、すべて鎮圧されてしまう。

こうして政府は、同年（一八四年）十二月に入つて、黄巾の乱平定せりと判断し、天下を大赦し、中平と改元した。しかし黄巾の乱は完全におさまつた訳ではなかつた。一八八年以降になると黄巾を名のる反乱が各地におき、特に一九二年、青州・徐州の黄巾は「漢行すでに尽き、黄家当に立つべし」のスローガンをかかげて転戦するが、やがて曹操の軍門に降る。このように強大な勢力をもつ黄巾の余党は、より強大な軍に吸収されていき、二二〇年漢王朝亡びて魏（二二〇—六五年）が成立、ついで蜀（二二一—六三年）、呉（二二一—八〇年）というおなじみの三国鼎立の方向に収斂していくのである。

- (1) この観点をとる研究者に侯外廬（「はじめに」の注3参照）、J・シエノー（「東洋における平等主義とユートピアの伝統」

日本版ディオゲネス第5号、河出書房新社、一九七一年所載）、川勝義雄（第一章の注12参照）、鈴木中正（「はじめに」の注4参照）の諸氏がある。

(2) 以下の乱の推移を略述する中で、一つ一つ出典を明示しないのもあるので、用いた資料を一括してあげておく。『後漢書』の楊賜伝、劉陶伝、皇甫嵩朱儁伝、を基本とし、盧植伝、何進伝、董卓伝、劉虞伝などと、靈帝紀、天文、五行の各志などによる。全体的な記述には大淵教授の岩波講座論文から大きな示唆を得た。

(3) E・ホッファー『大衆運動』高根正昭訳、紀伊国屋書店、一五九頁。

(4) 楊賜が司徒の職にあったのは、一七六年十一月から翌年の十二月までであるが、彼と劉陶との対話は一七六年の冬の条に含まれているから単純にこの年のこととする。楊の言葉「張角等遭赦不悔」の赦にいかなる限定もついていず、あたかも周知のごとく言っていることから、その年つまり一七六年四月の大赦の意と解した。

(5) 鈴木教授は『中国史における革命と宗教』（東大出版、一九七四年）の一六一―一七頁で「定着有業民の間に教線を拡大した」と通説に反論されている。

(6) 方を坊とし、各支部の本拠とする教会堂の如きものとする説もある（大淵教授、大修館『中国文化叢書六、宗教』所収の論文）。しかし朱儁伝中の南陽の黄巾が、張曼成、趙弘、韓忠、孫夏と指導者を代えたとき、史書は趙、夏を「為帥」、韓を「余帥」と表現している。これは方という大軍管区がその急造性のため十分に機能せず、在来の渠帥がリーダーになったことを示すものと思われる。

### 第三章 仏教と太平経

この章では、直接的には関連しない二つのこと、まず、後漢の社会に仏教はいかなる影をおとしていたのかという問題、ついで、黄巾の奉じたとされる『太平経』そのものについての文献的問題、について要約的にのべる。この二点は初期道教的千年王国を考える際の一つの重要な鍵ともなるところなので、章を改めて言及しておかざるを得ないのである。

中国に伝教が伝えられたのは、通説によれば、前漢哀帝の元寿元年（紀元前二年）説が有力であるという。それは博士の弟子の景盧が大月氏王の使者伊存から浮屠經を口授された（『魏志』西戎伝）とするものである。もちろんこの一事だけをもって中国への仏教伝播の確証することはできない。むしろ、「前漢の哀帝以前から貿易商人その他の交通者によつて」<sup>(1)</sup>すでに伝来されていたとみるべきであろう。

後漢の仏教について、我々の文脈で必要な限り、若干の事例をあげておこう。

○楚王英（？―一七一年）が黄老とともに浮屠を信奉していた（『後漢書』楚王英伝）。

○袁宏の『後漢紀』永平十三年（七〇年）の条に、精神不滅、報応思想、メシアとしての仏などが紹介され、王公大人が因果応報思想におどろいたとある。

○張衡（七八―一三九年）の「二京賦」中に「美姫の一瞥には戒律堅固な桑門でも心を奪われずにはいない」とある。

○一六六年の襄楷の上書（『後漢書』襄楷伝）には、『太平経』の内容をのべ、かつ、黄老、仏陀をひいて皇帝の華美な生活を批判するなかで、宮中において黄老浮屠を祭っていること、老子は浮屠であること、浮屠は美女の誘惑にも負けなかったことなど説く。

○安世高、一四七年洛陽に入り、以後二〇年間原始仏典の漢訳に従事する。道教的な教義、呼吸法などを説いた仏典も多数あり、仏教と道教の習合を示している。<sup>(2)</sup>

○牟融、一八九―一九三年の間に中国最古の下邳寺をたて、近郡の人々は仏道をうけに大量に参加した（『呉書』牟融伝）。

以上、当時の基本資料にあらわれた仏教受容の様相を示す事例をメモ風にあげたが、その要点は次のようになろう。

一つは外来宗教の仏教が老子胡化説によつて老子とその教えとに同じと觀念されていたことである。朝廷も仏・老を併せ祭るなどして仏教を默（公）認していた。つまり中国側では仏教を全く異質の宗教とみていなかった。黄老浮屠の道は「清虚貴尚無為、好生惡殺、省慾去奢」（『後漢書』襄楷伝）と、併記してその思想的特色をのべているのはその一つのあらわれであろう。これは安世高の仏典漢訳の態度によくあらわれていて、道教の不死と仏教の涅槃とを同一視するなど、道教的知識で仏教が理解できるような配慮がなされていた。<sup>(3)</sup>このような状況の下で、牟融の仏教などが徐州一帯の農民をとらえていく。いわば伝統文化との連続面がこの仏・老の習合に見られるのである。もう一つは伝統中国文明との不連続面ともいうべきものである。中国人が仏教々義中もつとも驚き心うたれたのは、精神は不滅で永劫なる輪廻をくり返し、生前の行為は来世にまで影響をおよぼすという考えであった。のみならず、仏教の禁殺生や禁欲的な生き方も中国人にとっては大きな驚きであったろう。美女とか財産といったものを棄てるのは、リアリストの中国人には至難のことであった。このような快樂原理を放擲してはじめて、仏陀の偉大なる力——「大濟群生」（『後漢紀』卷十、永平十三年の条）の恩寵に至りうるという弁証法を中国人が知るには、後の章でのべようが、過去・現在の否定の上に立つて未来のかの、ときを待つという時の觀念の理解が不可欠なのであった。

漢代に伝播してきた仏教は、伝統との連続面と不連続面とを持っていた。仏教が伝統的中国文明への決定的な挑戦者として立ちあらわれるのは、いうまでもなくこの異質の側面である。土着文明が異質文明と接触することによって生じた習合・抗争を通じて、ここに新たな理念<sup>イデオロギイ</sup>の形成がおこなわれ、新しい理念は、そこに登場する知性に現実を見る新しい視角を提供するであろう。中国には仏教の龐大な体系中のある要素、ある断片が流入してきた。<sup>(4)</sup>断片の直接伝播は、土着の側から見れば、新奇な異国的なものとして映るが、まさしくそれが断片であることによつて、土着の

価値体系を破壊するものとは見ない。むしろ保守的支配層はこれを伝統文化の中にとりこみ、漸次これを吸収していく。しかしこういった外来思想のインパクトにはもう一つの顔がある。支配的政治階級に満足しない人々はこの新たな理念を現実批判の武器に変えていくという面がそれである。人々がまだまどろんでいるうちに、カウンターエリートはこの新しい理念を通じてまどろむ人々の気持を代弁し、反抗の精神をつちかう。具体的には後にふれようが、張角は甘忠可、千吉と継承されてきた伝統の『太平経』を、仏教の「大済群生」の思想に刺激されて、「メシア像の階級性格の転換<sup>(5)</sup>」を行なったのである。仏教は確かに直接伝播として中国に流入してきたが、それがまだ国内に十分知られていない段階では、自由な改変を受け、一種の刺激伝播の形をとって流布するのである。太平天国の洪秀全がたった一冊のキリスト教入門書からその革命思想を構想したことを併せ想起すべきであろう。

次に『太平経』の問題に移る。

『太平経』は太平道の聖典である。現在我々の見ることのできる『太平経』は、明の正統・万暦の間（一四三六—一六二〇年）に編纂された『道蔵』の中に残る五十七巻である。ところで太平道の奉じた『太平経』は『太平清領書』（百七十巻）といわれ、千吉が得て順帝（一二六—四四年）のときに弟子の宮崇が献上したものとされるが、これが果して現存の道蔵本『太平経』か否かで学説はわかれて<sup>(6)</sup>いる。そのほか、前漢成帝（西暦前三—七年）のとき、甘忠可の作ったとされる『天官曆包元太平経』十二巻なるものがある。『太平清領書』に先じた『太平経』であることが我々の注意をひく。

まず『天官曆包元太平経』<sup>(7)</sup>の内容は、甘忠可の弟子夏賀良らの見解によれば、「漢室の中衰を再興するには、まず元号を改めよ、さすれば寿命もののび、皇子も生まれ、災異も息まん」というものであるが、甘忠可自身の言葉として

「漢王朝は天地の大いなる終りの時に遭遇している、更めて天命を受けるべきであり、天帝は真人・赤精子をこの世につかわし、私にこの道を教えてくれた」という注目すべき発言がある。中国の伝統的な災異思想では天が大いなる天変地異を下すことはあっても、天地そのものが崩壊するという思想はない。甘の発言からすると、人間社会の大いなる随落腐敗は「天地之大終」をまねくというエスカトンの思想が、この『天官曆包元太平經』に含まれていたのではないかと推測される所以である。これについては後の章でふれよう。

次に、『太平清領書』<sup>(8)</sup>は白絹に朱の罽線、目次は赤い字、表紙の書名は青というもののしい巻物で、その内容はおもっぱら「天地を奉じ、五行に順うを本となす」、「興国広嗣の術あり」という。無為自然、天地の理法に従う道家的教説と道教的房中術を含んでいたようである。他方この書の著者に目されている干吉の術は、「精舎を立て、香を焼き、道書を読み、符水を制作して以て病を療す」<sup>(9)</sup>と説明されている。精舎、焼香を仏教的なものとするか否かで学説は分かれるが、我々はこれを仏教的なものと見たい。上にのべたように、外来新宗教の形態を模倣しつつ、太平天国の洪秀全のようにそこに自己流の洗礼や礼拝を盛りこみ、おのれの側の主体的意図を注入してキリスト教徒らしく行動したという事例もある。精舎、焼香という異国的な方法も、伝統的な長寿不死のヨリ洗練された新しい救済方法として、信仰の飢餓状況にあった人々に受容されたものではあるまいか。<sup>(11)</sup>

現存『太平經』は果して『太平清領書』といかなる関係にあるのか。現在、中国の学者たちはこの現存道藏本『太平經』を漢代のものと見る。黄巾の乱という中国史上はじめての組織的な農民革命運動のバイブルとして重視する。<sup>(12)</sup>大淵忍爾、M・カルタンマルク阿氏も大体において後漢の思想を示すものとされる。福井康順氏はこれを五〇二―五八九年間に、吉岡義豊氏は四五六―五三六年間に成立したものとみる。<sup>(13)</sup>しかし三説とも、その内容に関しては漢代から

六朝期に至る道教思想の発展のあとを包括的に含むものとされるようである。しかしながら、そこに含まれる思想の時代層分析は必ずしも分明ではない。つまり現存『太平経』は太平道の思想を知る直接の資料とはなしたがたいのであ(14)  
る。よって本論稿では後漢時代の基礎資料によって、太平道(黄巾)の千年王国側面に注目することにする。

- (1) 道端良秀『中国仏教史』法蔵館、一九六九年、一四頁。仏教伝来に関する諸説については、一一一―一三頁参照。
- (2) 安世高とその訳業(大正新修大蔵経、阿含部に収めらる)については、H・マスペロ『道教』平凡社、一九七八年、二〇六―一八頁。
- (3) マスペロ『道教』二一五頁。
- (4) A・クロローバーの刺激伝播説については、山本新『トインビーと文明論の争点』勁草書房、一九六九年、三二八―三三頁。
- (5) 好村富士彦『希望の弁証法』三一書房、一九七八年、二三頁。
- (6) 『太平経』の本文批判の諸学説については、大淵忍爾『太平経の思想について』(東洋学報、第二八卷第四号、一九四一年)、福井康順『道教の基礎的研究』理想社、一九五二年、吉岡義豊『道教と仏教』豊島書房、一九七〇年、M・カルタンマルク前掲論文(第一章、注⑬参照)など。
- (7) 『漢書』李尋伝(中華書局版、第十冊、三一九二頁)。中華書局版や顧頡剛『秦漢的方士与儒生』(香港・一新書店)などは『天官曆』と『包元太平経』の二書とする。
- (8) 『後漢書』襄楷伝、(中華書局版、第四冊、一〇八〇―八五頁)。
- (9) 干吉の術については『後漢書』襄楷伝、『三国志』呉書孫堅伝。
- (10) 福井康順、前掲書、一一二頁以下参照。
- (11) ここではA・クロローバーの刺激伝播説によって、土著文明が異質文明のある、觀念を主体的に創造発展させていく契機を重視している(実証的な史家の余りとらぬ方法ではあるが)。
- (12) たとえば王明『太平経合校』北京・中華書局、一九六〇年の「前言」。
- (13) 本章注(6)の各書参照。
- (14) 大淵氏によれば、この基礎資料から浮かび上る、思過・天神の賞罰・治病の爲の丹書吞字・神祝の効果といった太平道の教



法は、ほとんどすべて現存『太平經』に見出されるという（岩波講座論文、四〇―四二頁）。同じ考えの吉岡義豊氏の『ア  
ジア仏教史 中国編Ⅲ 現代中国の諸宗教』（校正出版社、一九七六年）、五一―五四頁も参照。つまり如上の諸点につい  
ては『太平經』を利用しうるが、それ以外の『太平經』にのべられている思想を無条件的に漢代のものとして利用できな  
い、ということである。

## 第四章 道教的千年王国

ここで道教的千年王国なる名称は、J・シェノー氏のそれに依る。<sup>(1)</sup>いま我々は漢代の零細な資料によりつつ、この  
道教的千年王国の初源的な姿をいくつかの観点から考察してみたい。

### ①救拯の Dramaturgie

張角らの布教によって、その教団は十年間にほぼ数十万の信者となり、蜂起の時には三十六万人の信者が決起する  
に至った。信仰の飢餓状況の中に投ぜられた張角の新教義は、一家眷属ともに参加する巨大な宗教々団に発展し、  
公権力でも取締まれぬ勢力に生長する。H・マスperoによれば、これは「ゆっくりと形成」されたものではなくて、  
「集团的な改宗」つまり宗教的な熱狂の非常な高まりによってのみ説明できるとい<sup>(2)</sup>う。

史書の伝える張角の集团的儀式・入信の儀式は次のようなものである。まず「大賢良師」と名のる張角、あるいは  
師と呼ばれる高弟が、九つの節のある竹の棒をもち、病人を神の前にひざまづかせ自分の犯した罪過を告白させる。  
そして符（おふだ）と靈水を飲ませて神の加護を<sup>(3)</sup>祈る。マスperoが明言するように、こういう信仰告白を主として戸  
外で、大衆の前でおこなうことによって、「熱狂した群衆」に「容易に伝染」し、ここに「ある連帯感が目ざめ、集

团的な宗教感情が拡がる」<sup>(4)</sup>。こうして病が癒えた者はいうまでもなく、癒えずに信心足らずといわれた人々も、いちずに太平道に帰依する true-believer となる。神への無条件的帰依は、いうまでもないことであるが、神に忠誠を誓うことであり、現存体制への忠誠を放棄することである。

千年王国はユートピアと違って、J・セルヴィエのいうように「この世界のすべての幸の享受を願う」<sup>(5)</sup>一種の放埒の世界を志向するものであるから、男女の本源的结合態である「合気」のオルギーを併せ持ったとしても不思議ではない。<sup>(6)</sup>黄巾にもこの儀式のあったらしいことは、マスperoも伝えているように、「漢の時、蟻君これ〔合気の術〕を行ないて道となす」<sup>(7)</sup>（「弁惑論」）とあるによって明らかである。蟻君とは蟻賊の尊称、つまり蛾賊、黄巾のことである。<sup>(8)</sup>「男女が禽獣のように交りあう」というこの儀式は、室内で行なわれ、仏教徒側の証言によれば、「癩病のようなきたなさ」<sup>(9)</sup>だとしたのもわかるような猥褻なものである。ただし、玄光の「弁惑論」のこの記事には、マスpero自身もいささか疑問をもっていたらしく、こう述べる。「仏教側の論客は起源のわからないことをみな三張「この場合黄巾の太平道」に帰属させる傾向がある」<sup>(9)</sup>と。つまり太平道にはこの儀式は存在しなかったらしいというのである。他方、五斗米道の方でこれが行なわれていたことは通説になっているようであり、川勝義雄氏は玄光によって、合気の祭儀が五斗米道にはじまり孫恩のゼクテに至って盛んになったことを論じた。<sup>(10)</sup>ところが大淵氏によれば、五斗米道に「男女合気の術の教えられ、或は行われた形跡は全くない」、これは「魏晋の間における新たな附加に相違ない」<sup>(11)</sup>、という。つまり、太平道はもちろん五斗米道でも合気は行われなかったとされる。断定はされたいが鈴木教授もいわれるように、<sup>(12)</sup>『太平清領書』を継承した太平道には、女子に子供をさずける房中術のごときものがあるから、「メシア像の階級的性格の転換」<sup>(13)</sup>とともに、これが太平道信徒間に転用された可能性は大きいと思われる。

とまれ、如上の儀式は、W・バジヨットの「演劇的要素」<sup>(14)</sup>、C・メリアムの「ミランダ」<sup>(15)</sup>、E・ホッファアの「虚構」<sup>(16)</sup>であり、これによって観客と出演者がともに虚構の中にたたきこまれ、個を越えた集合的全体の中に融合し、不満と不安は昇華されて、ここに「共同行動と自己犠牲」という大衆運動の基本的精神状況が演出される。宗族の連帯を失ない、労苦に打ちひしがれた人々の、「いつたい自分をどうしたらよいのかわからないという叫び」<sup>(15)</sup>、「そうした瞬間に、衝動・暗示・空想といったものが与えられると、それは前進への安易な道を用意する」<sup>(15)</sup>。かくて、「目や耳、さらにいわゆる「胸のうち」にたぎりたつ誇りや歓喜といった感情を動員することによって、喜びに身をまかせ」<sup>(16)</sup>、信仰の飢餓状況にあった人々は、ここに新たな連帯の絆を発見する。

救拯の作劇法は、ノーマン・コーンのいう集団的救済の指標に一致する。つまり「信者が全体として救済をうけるという意味で、集団的であること」<sup>(17)</sup>、また、ブライアン・ウイルソンの「新しい秩序が確立されると、その中で信者は最も優越した地位を得るが、敵（そして人類の大多数）には何の場も与えられない」<sup>(18)</sup>に相当しよう。ドラマ化、信仰のオルギーによって、聖・俗の両極化がおき、飢餓におちいった者のみが、太平道を信仰することにより、逆に生まれ変わるといのである。この集団的改宗は集団的救拯の前提条件なのである。しからばこの救拯のドラマトウルギーから生まれるものは何か。一は治病、一は「思過」、一は「守一」である。この三者は黄巾に関する零細なる基本資料から浮かび上る太平道の教義の特色でもある。次にはこの三者のもつ意味を明らかにしよう。

## ②再生と未来への志向

干吉の『太平清領書』は政府側からは「妖妄にして経〔典〕ならず」と否定されるが、「のち張角すこぶるその書

に有む」とあり、この書と太平道との関係がなみなみならぬことを示している。<sup>(19)</sup> その張角の教義、それはつまりこの『太平清領書』を継承したものであるが、当時の基本資料によれば、

④跪拜首過、符水呪說以療病（『後漢書』皇甫嵩傳）。

⑤教病人叩頭思過（『三國志』魏書の張魯傳）。

⑥制作符水以療病（『後漢書』襄楷傳）。

⑦天神遣以好女、浮屠曰此但革囊盛血、遂不眚之、其守一如此、乃能成道（同右）。

この四つの資料から浮かび上る特色は、まず、まじないなどで病気を療することである。治病の思想的意味は、結論からいえば、古き自己の放擲である。病気がなおったということは、宿痾と重なる災難に悩まされ続けた、信仰なき古き自己を文字通り脱皮して、新たに生まれ変わったことを意味する。彼らは「蛾賊」とか「黃巾被服純黃（黃巾は純黃を被服<sup>まよ</sup>う）」<sup>(20)</sup> などといわれたが、それは彼らのこの再生された新しい自己がまとうユニホーム、新しい肌、新たな衣服にほかならない。信徒はすべてこれをまとい、差別なく、一体化する、凝集せる集団を形成する。この新たな肌をもつことが、とりもなおさず、彼らが選ばれたものであることの確たるあかしとなる。

健康でないこと、病んでいることは、抑圧されたる人々の一般的傾向であり、「ユートピア」はその合理的エリート主義によって、病める者に対しては極めて冷淡かつ冷酷である。プラトンの「国家」は、音楽と軟弱ならざる文学で魂をきたえられ、体操によって身体をきたえぬかれた健康なエリートが支配するものであった。<sup>(21)</sup> トマス・モアの「ユートピア」では、不治の病人は「断食によってみずから生命を断つか、また眠らされて自分で死を感じることに楽にさせられ<sup>(22)</sup>」る。ユートピアがこういった健康人から成るものとすれば、千年王国はユートピア的エリートの

体制からはじき出された病める者の救拯を目的とする。体制の収奪によつて精神的にも肉体的にもボロボロになった人々は、「大いなる賢者にしてすぐれた師」（大賢良師）である良医の魔術によつて、やまいから解放され、再生するのである。千年王国運動に参加する者は「受救貧民」<sup>(23)</sup>であり、「最下層のもの」<sup>(24)</sup>であるという指摘はまさしくこのことを指している。ここに千年王国と「ユートピア」の決定的な違いがある。

この治病を介しての再生の願望の根底に、過去と現在の否定、素朴ながらも仏教の影響下に生じた未来への信仰が横たわる。それが上に述べた太平道教義の第二、第三の特色、「思過」と「守一」なのである。

「思過」とは「過<sup>あやまち</sup>を思うこと」の意で、「首過」（過<sup>つ</sup>を首<sup>づ</sup>る）と同義である。上掲資料(A)、(B)からも理解できるように、入信者は師の前にひざまずき、おのれの犯した罪過を告白する。「治病」が古き自己の新たな再生であつたように、「首過」・「思過」は古き罪深き自己の否定を意味する。おのれの罪過の否定はおのれの過去の否定でもある。新たな生を生きるとは、信仰を契機として、一切の古きもの・過去を否定することにほかならない。

しかも①の例に見るように、太平道を奉ずる人々には、未来のために現在を否定する思想を持っていた。浮屠がマーラのつかわした美女に目もくれなかったことを「守一」と呼んでいるものがこれで、あたかもイエスがサータンの誘惑をしりぞけたように、現世的・世俗的価値が否定されている。「守一」とは精神を統一して宇宙の本体である道と合一する宗教的実践法であるが、「承負」の連鎖から解放される方法でもあつた。つまり「承」とは先祖・先人（つまり過去）から受けた罪業であり、「負」とは子孫・後人（つまり未来）に負わせる罪業である。うつし世に生きる人間の不孝・不順・不忠の行為が、あるいは先人のそのような行為が、おのれあるいは子孫に不幸・災い<sup>わざわい</sup>をもたらす。<sup>(25)</sup>このような、過去から現在、現在から未来へと継承される罪業を断ち切り、この輪廻を解脱するには「守一」

しかない<sup>(26)</sup>という。つまり、過去・現在・未来と流れる「承負」の時の流れを、過去・現在なる時を拒否することによって断ち切ろうとするとところに「守一」の思想の革新性がある。

「死後の生活自体については何等の省察をも加えようとしなかった思想界に於て、現世の生活との因果關係のもとに、然も現世の生活と別個の世界に於ける生活が多少なりとも考へられたことは、正に従来の伝統的思想より一步を抜くものとせざるを得ない<sup>(27)</sup>」と述べた大淵教授の発言は、その意味で確かに鋭いが、「子孫・後人」というタームで直ちに「死後の世界」を想定したのは誤まりではなからうか。「未来」という時のカテゴリーを表わすのに中国人は「子孫・後人」という伝統的タームで表現する術<sup>すゝ</sup>しか知らなかったたのであり、「守一」によって語られている時間体験は、このう<sup>う</sup>つし世の「未だ来らざる世界」への階梯にほかならない。そしてこの未来信仰が仏教の影響（というよりはむしろ刺激）であることは贅言を要しないであろう。仏教の刺激によって、リアリストの中国人は過去と未来を強烈に意識するようになるが、すでに述べたように、太平道の信徒たちは、罪過の告白と治病を通じて過去を否定し、仏陀（あるいはそれに擬せられた老子）の行為から現世的な諸価値の否定、つまり現在の否定をおぼ<sup>おぼ</sup>ながら知ったのである。

仏教的時間の流入の知識階級支配階層に与えたインパクトは、前章でも引いた袁宏の『後漢紀』によくあらわれている。中国仏教史の大斗・塚本善隆氏の筆によれば、「人死するも精神は滅せず、したがって復形<sup>また</sup>を受く、生時に行なえるところの善悪は皆報応あり」という、生きとし生けるものの生活相を、見えざる遠い過去と未来をあわせて過去・現在・未来を一連にした善悪の業による因果応報の連鎖の上に、巧妙に具体的に説明される教説については、王公・大人さえも、死生報応の際をよく考えてみては、ぎくりとして自失せざるはない<sup>(28)</sup>」<sup>(28)</sup>と云う。

仏教には宇宙の創造、時の始まりという觀念はなく、また終末觀もないとされる。三枝充惠氏によれば、三世を仏教では過去・未來・現在とならべ、現在に重点をおく。黄巾の時代よりのちのものであるが、世親の「具舍論」の時間論を説明して、「現在世の行為は、一刹那（175秒）はたらいて過去世に落ちて行くが、落ちていくときに、その現在世に結果をのこしている」、「そしてこの結果が未來世に待っている法を引きだして現在世に現在化するときに、影響をおよぼす」と説明された。<sup>(28)</sup>つまり仏教の時間は「未來に起点を置いて、未來が現在にたぐり寄せられて、しだいに過去になっていく」<sup>(30)</sup>ハイデガー流の時間論をもっている。ところが中国人の伝統的時間論は、祖先（ヨリ先）<sup>(31)</sup>なるものの所から、〈ヨリ後〉なるものへと流れるベルグソン流の時間なのである。太平道の信徒たちの時間論が、すでに述べたように、「首過」によって過去を清算し（宗族的連帶を失っていたから、祖先崇拜の思想からも解放されていた）、「守一」によって現世的・体制的諸価値を否定する（抑圧された階級であるから）ことを知っていたからには、ハイデガー流の、未來のあるときを待ちうけようとする終末的時間、つまり未來という時間相に重点を置いたのはけだし必然のことであった。「希望」を「待つ」という時間認識がこれで、後の節においても言及したいが、こういう「待ち」の時間認識あるいは終末論的時間体験が彼らの主流だったのではあるまいか。ともあれ、時間の発見は未來におけるカタストロフィー、つまりエスカトンそして救拯という終末論的救済構造の発見でもあった。次にこのことを述べよう。

### ③ 光は東方より

甘忠可の『天官曆包元太平經』（『漢書』李尋伝）は内容的には『太平清領書』につながっていくところの一連の

『太平経』ものの原型ではあるまいか。それには、前章で見たように、甘忠可のことばとして、

④漢家逢天地之大終、⑤当更受命於天、⑥天帝使真人赤精子下、⑦教我此道

という瞠目すべき発言がある。まず、④⑤の最初の二句を問題にし、⑥⑦はのちに言及しよう。初二句は「漢王室は天地の大なる終末の時をむかえているから、あらためて天命を受けるべきである」の意であり、「天地之大終」は、こと漢室について言われ、ついで、あらためて天命を受けるべきであると言っているから、いわゆる天人相関の天の災異をとことん押し詰めたものとして、天地そのものの大なる終末が説かれた、と見ることはできる。しかし、中国の古代道家思想には天地の創造はなく、天地はおのずと生成されたものであった。つまり天地は自然生成より今日に至るまで厳として実存する不拔の実体であった。それ故、天が地上に様々な災わざはひをもたらすことはあっても、その天地そのものが崩壊消滅する大なる終末はありえないはずである。<sup>(32)</sup>

事実、この『天官曆包元太平経』を奉ずる甘忠可の弟子夏賀良らは、「もし道を実行できなければ、必ずや咎殃とあやありて滅亡に至らん、洪水あるいは災火がおこり、人々を濫あふさん」と述べ、師の甘忠可の発言とは違って、伝統的な災異思想におちついている。さらに甘忠可や夏賀良らの思想に共鳴している騎都尉の李尋も、天文・陰陽五行の言を儒教的タームでおおい隠しながら、「漢家には衰退・災難の現象が見られる」と述べ、山が崩れ、地震がおき、河川が氾濫すると予言している。ここでもやはり、天変地異ではあっても、天地そのものの大なる終りではない。してみると、甘忠可の「天地之大終」なる語句も、弟子の夏賀良やシン・サイザーの李尋が解したように、伝統的な災異説を指し、これを「大終」といったのは、あるいはレトリックの問題に帰しうるのかも知れない。<sup>(33)</sup> いずれにせよ、そのような災異は漢王朝の滅亡と新たな受命王の出現を予告する天の訓戒にほかならない。受命説はそれ故、どう見て



も支配的支配層の交代、新たな、上からのメシア希求の表現なのである。

ところが上に見た㊦㊧の二句、「天帝使真人赤精子下、教我此道」になると、新たな思想的展開の芽をふくむ。これは「天の最高神天帝が真人（神仙術の奥義をきわめた仙人）の赤精子をこの世にくだし、我（つまり甘忠可）にこの太平の道を教えてくれた」の意で、「赤精の識」といわれるものである。この予言も、実は、㊦㊧句と対応して伝統的な受命説の根拠づけに用いられているのであるが、それからほぼ一九〇年のち、後漢末の黄巾の時代になると、この漢室の再受命説は、太平道の信徒たちが天命を受け漢室に代って新たな理想王国を築くとされるのである。好村富士彦氏が、これを「メシア像の階級的性格の転換」と呼んでいることは既に述べた。

この典型例は、南王国ユダの国勢が下り坂になるころ神の召命を受けたイザヤの予言書「第一イザヤ書」とバビロニア捕囚時代末期、前五三九年ごろに成立した「第二イザヤ書」に見られる。「イザヤはこの地上の王に失望し、少数の若い弟子達……この小さな群のうちにイスラエルの望みたるべき『残りの者』を期待し、……歴史の救いを全うする天からの救主をはるかに望むようになった」<sup>(36)</sup>。また、「第二イザヤ書」の、ペルシャ王クロスのような「権力的メシア」がイスラエルと世界を救うのではなく、ヤハウェ神と「ヤハウェの選んだ少数」・「苦難の僕」とが歴史の新しい形成者となる、という考え方がこれである。好村氏もこの間の事情を次のように説明する。「輝かしいダビデの時代の再興の役割を果すべき救い主を、現実のユダヤの王家や貴族などの支配階級に見出すことは不可能なことが次第にはつきりしてくるのに対応して、捕囚時代に書かれた第二イザヤ書に見られるように、救済の時はむしろ政治的に無力な無名の人間である『ヤハウェの僕』の苦難と犠牲によってもたらされる、という風に期待の方向が変化して」<sup>(36)</sup>。

苦難にみちた人民の救済を漢家のごとき「権力的メシア」に託するのは、伝統的受命説から一步も出るものではなく、イスラエルの民がペルシャ王クロスを救主と見誤ったように、王朝末の擬似メシアの幻想にとらわれるものである。曹操が「太平の時、王者は賢かつ明、宰相・股肱はみな忠良、みな札をわきまえて譲りあい、民に争なく、三年耕せば九年の儲<sup>たくわ</sup>ありて、倉には穀物が満ちあふれる」と詠うとき、民衆はこの眼前の「好皇帝」にひきずられ、真の解放を見失なう。操曹は、周知のように、やがて黄巾・太平道を平定する抑圧者として登場するであろう。かくて、東洋的専制下において頻出する「権力的メシア」・「擬似メシア」・「好皇帝」の幻想を放擲して、下からの解放を視座にずえるには、思想におけるコペルニクスの転換が要求されるであろう。これは古い価値体系にとらわれている知識人には至難のわざである。というのも、伝統中国では、人民の救済はいつに聖王を頂く政権の福祉政策にかかっていたから、受命説が唯一の救済策となる。つまり腐敗せる王朝が打倒されさえすれば、新たな受命王が人々を救済すると観念されていた。「権力的メシア」は上にあげた曹操のように、あたかも真のメシアのように登場する。その意味で、『太平経』に「誦吾書、災害不起」<sup>(38)</sup>とあり、「書有三等、一曰神道書、二曰核事文、三曰浮華記」とのべ『太平経を』一等の真正書と宣揚しているのは、もろもろの「擬似メシア」の偽文を否定し、おのれを真正のメシアと宣言するその宣言文として大きな意味をもとう。こうして、第一章でみた一四〇年ごろから一八〇年ごろに至る多くの帝・王を名のる「擬似メシア」に欺かれた民衆は、ようやく真のメシア・太平道の「大賢良師」を見出すのである。

張角の新宗教は民衆のそのような待望の中にあらわれた。まず、次の資料を見よ。

④奉道於琅邪、以授千吉、太平之道起於東方、東方始欲濟民於塗炭<sup>(39)</sup>

千年王国運動としての黄巾の乱

⑧光和中、東方有張角

◎東至日所出、為太平

干吉は琅邪（山東）の人、張角は鉅鹿（河北）の人、後漢の首都・洛陽からは東方に位置している。当時の人々は、太平道によつて「民は塗炭から済すまれ」、東方の日の出ずるところに「太平」の国が出現するものと信じていた。救済は東方から、光は東方からというのである。（東は日の出るところで、『易』の説卦伝に「万物は震に出ず」——震は東方なり——とあるように、万物を生み出すところとみられていた。これが太平道に結びつけられ、東方が救済の方向とされたと思われる）。ここでは聖君・好皇帝こうていを戴く漢王朝によつてではなく、太平道により、その師・張角によつて、民が塗炭の生活から済すまれるという点に注目しよう（メシア像の階級性格の転換」と平行して救済運動に参画する担手の転換もまたおこっているのである）。つまり仏陀の「衆生救済」という思想のバリエーションなのである。<sup>(40)</sup>

それではこの救済はどのように到来するのだろうか。既に述べたように、仏教の刺激によつて、過去・未来・現在という時の三相を知り、カルマ（業）の中国版・「承負」の連鎖を断ち切るべく過去と現在に重きをおかぬ以上、それは必然的に未来に求めなければならないだろう。「天地之大終」という一大エスカトンの到来ののちに、たちどころに「太平世」が到来しなければなるまい。それは千十二支の始めの年、つまり甲子の年に求められよう。一つのサイクルが終り、新たな生命が息吹き始める甲子の年である。張角が「黄天泰平」と称したのは、この甲子の年がめぐつてきたとき、おそらく挙兵の年のあるまいか。「蒼天已死」の「已」の字の存在がそれを予想させる。已すでにその年はめぐつてきたのである。鈴木教授の説かれるように、「蒼天已死、黄天当立」の句は、王朝の交代をい

うのではなく、蒼天（青い空）が黄色に変わるといふ自然の大変動の予言をいうのであろう。<sup>(41)</sup> その年、その日は甲子の三月五日と定められた。この日「天下大吉」を満喫するのは、ひたすら太平道を信奉する熱き信者のみであり、その他の諸々の邪悪なるものは「大終」の前に潰え、信徒は「太平世」に到るのである。『後漢書』五行志（五）に「是日天大黃也」（この日、天は大いに黄色となった）とあるのは、挙兵した二月某日の天変のすさまじさを示している。そして『太平経』にしばしば見える「立致太平」（たちどころに太平を致す）という語句は、自然の「大終」という一大エスカトンのうちに、“Soon and Suddely”<sup>(42)</sup> に千年王国が到来する<sup>(43)</sup>ことをのべたものである。

#### ④救拯の主宰者

老子は陶弘景（四五二―五三六年）の「洞玄靈寶真靈位業圖」では太清太上老君として第四中位におさまる。しかし二世紀末の後漢の時代には、ようやく黄帝と並び祭祀の対象となりはじめたにすぎない。しからばエスカトンから千年王国に至る過程を主宰する神は果して存在していたか。既に述べたように、「メシア像の階級的性格の転換」がおこってくると、他方では「力強い戦闘的な解放者としてのメシアのイメージ」が強調されてくるという。中国では果してどうであらうか。

鈴木教授はこの主宰者の存在を疑問視して、「太平道ではこの激変の過程を貫く主宰者として神・道或は張角自身などが設定されていたかどうか残念ながら明らかでない」と述<sup>(44)</sup>べられ、大淵教授は、このプロセスを貫く主宰神を「天神」とするが、しかしそれは「行為の審判者」であって、「救済するもの、つまり慈悲や愛をその観念内容とするものではない」<sup>(45)</sup>とされる。つまり中国の「天神」はイスラエルの神ヤハウェが天地創造の絶対神、アルファにして

オメガなるものとして、その十全なる能動性において、指定されていたのとはまったく異なるものである。しかし、張角は布教を始めたころ「大賢良師」と名のり、おそらく挙兵の年には「黃天泰平」と称し、そして挙兵した時には「天公將軍」と改めている。張角のこのような呼称の変遷は、その運動の性格の変化を余すところなく示している。というのも、「大賢良師」なるよび名は宗教的救済時代のそれであるのに対し、「黃天泰平」は漢王朝の「蒼天」を否定する「黃天」の正統性の主張をあらわしているからであり、さらに「天公將軍」なる称号は、その称号自体からも想像できるように、「荒ぶる」メシアとしての称号であるからである。彼は宗教活動から次第に政治運動へと転換していき、挙兵時にはこの地上の太平道軍団の最高軍事指揮者として宗教のヴェールを脱ぎすてに至った。こうして張角は「荒ぶる」メシアとして八州に散在する三十六の將軍たちをひきいて、全州時を同じくして決起するのである。

張角の奉じたものは「黄老の道」であつた。そして、当時、既に、仏・老の習合が行なわれていたから、「荒ぶる」メシアとしての張角の上に、この仏・老を想定してもよからう。こう推定させる根拠は、既に見たように、『天官曆包元太平經』には「天帝使真人赤精子下、教我此道」とあり、天帝・真人（赤精子）・甘忠可という三つのペルソナが見られることである。張角が挙兵したとき「殺人以祠天」とあるによつて、大淵教授はこれを「天神」とされた。<sup>(46)</sup>

天神は天帝であり、また天でもあるが、単なる「行為の審判者」ではなくて、のちの『太平經』にも、この天あるいは天神が一人の聖人聖師をこの地上につかわして正しい理法を人々に伝達させるとあるように、太平道の天神にもそのような能動性を萌芽的に含んでいたものと思われる。上記の天帝・真人・甘忠可というトリアスはそのことを予想させるに十分である。それを裏づけるものとして、のちの太平天国でもエホバ・キリスト・洪秀全というトリアスで

あつたことを想起しよう。いやそれほど時を経なくとも、『後漢書』襄楷伝中に、「天神」が美女をつかわし浮屠を誘惑させようとしたが、浮屠は「皮の袋に血が入っているにすぎない」といって、一瞥だにしなかったとある。これは二十九歳で出家したシャカが六年間の苦業の無意味を覚り、菩提樹のもとでの瞑想に耽るとき、マール（魔王）の三人の娘の官能美へのさそい、軍隊の襲来という降魔成道の条の中国的翻案である。<sup>(48)</sup>ところで仏典では、これはマールとシャカとの戦いになっているが、中国人はここに「天神」を登場させ、「天神」がシャカを試みるように変えているのである。いふなれば仏陀を第二のペルソナとして、これを支配する第一のペルソナとして「天神」が措定されているのである。とするならば、上記の天帝・真人・甘忠可、あるいはエホバ・キリスト・洪秀全というトリアスのように、張角を第三のペルソナとして措定しうるのはあるまいか。つまり、天神・仏老・張角というトリアスである。

ただこの場合、イスラエルのヤハウェ神の如き軍神化の傾向が、この「天神」には見られないことは確かである（このことは後述）。しかし『後漢紀』に仏陀が「大済群生」とあるから、老子すなわち仏陀と見られていた当時の認識からすれば、そこに積極的な救済の契機を読みとるべきではあるまいか。張角・太平道がそういった仏陀と二重写しになっていたことは、「太平道は東方におこり、民を塗炭から済すくわんとしている」という既に見た資料が傍証となる。南陽の黄巾の張曼成が「神上使（神の第一番の使い）」と名のつた（『後漢書』朱儁伝）というのは、「天神」を第一のペルソナとすれば、張曼成は仏老を介して第三のペルソナに位置づけられる。

太平道の急速な発展を可能にしたものは、既に述べた集团的改宗者を強固な教団に組織したことにあるが、さらにその独特な布教方法も与って力あつたと思われる。張角が『天官曆包元太平経』、『太平清領書』、そしておぼろな仏教

の刺激によって太平道を創設し、弟子を養成して成功のメドがつくと、その高弟八人を四方に散らせ布教に従事させた（皇甫嵩伝）。この高弟の布教という方法も、それまで中国では知られていなかったものではあるまいか。というのも、孔子、孟子らの「伝道」は、彼らのパーソナリティに直接依存する「まねぶ」べき師、いわば模範予言としてあらわれるのに対して、張角の布教方法は人間を内面からゆさぶり変革を可能にするその使徒予言性にあった。教祖の人格性よりもむしろ教義そのものの性格に重点があつたから、教祖でなくともその高弟で十分なのである。これは仏陀の「伝道の宣言」を思わせる。『阿含経』によれば、仏陀は「比丘たちよ、いざ遊行せよ、多くの人々の利益と幸福の為に、……二人して一つの道をいくな」と、六十人の弟子を伝道に送り出している。<sup>(49)</sup>張角も八人の高弟を四方に伝道に向かわせたが、この八人と太平道に結集した八州とは無関係ではあるまい。「八州の人、ついに応ぜざるなし」（皇甫嵩伝）と史書にある。つまりここでも、第三のペルソナの積極性・能動性・「荒ぶる」性格が濃厚なのである。

こうして我々はエスカトンから千年王国に至る一大激変のプロセスを貫ぬく主神・「天神」を見出すことができる。天神は衆生救済の主神として、仏老はこの地上でのその教えの創始者として、張角はそれを実行する真の「荒ぶる」メシアとして、この三つのペルソナの緊密な連鎖のもとに、太平道の信者はエスカトンを、そして太平世を待ちのぞむのである。

# ⑤ オメガ・ポイント

黄巾の乱の主力軍である張角らは、一八四年二月に決起して、その年の十二月には、その発生の地において、ほと

んどそこを動くことなく、皇甫嵩・盧植の連合軍に破れ去った。なぜであろうか。なぜ坐して敗北を待ちうけたのであろうか。これは彼らが「蒼天すでに尽き、黃天まさに立つべし」、「民を塗炭から済う」というスローガンを掲げ、黄巾の余党も「漢行すでに尽き、黃家まさに立つべし」という口号を掲げ、明確なオメガ・ポイントを定めていたにもかかわらず、ただちに首都洛陽をめざして破竹の進軍を行なわなかったことにある。つまり現在の諸悪の根源が「漢家」そのものにあるなら、それを打倒するまで血の海の殺戮行を行なわなければならないのであつたのである。オメガ・ポイントは明確であつたのに、そこに至るまでの進軍を敢行できなかったことが問題なのである。黄巾の敗北にはいくつかの理由が考えられようが、我々の行論に必要なものを挙げれば次のようになるう。

第一は地理的政治的条件で、大淵教授の指摘によれば、「太平道はその成立した地理的条件、即ち中央政府に接近した地域であり、しかも豪族勢力の比較的優勢な地方であつたために、両者の結合した力によって攻撃されたこと、及び時間的条件、即ち後漢王朝がなほ或る程度の政治的軍事的勢力を保持していた時期に活動したこと」<sup>(50)</sup>にある。つまり客観的条件の未成熟である。

第二は、馬元義という優れたオルガナイザー・戰略家を早く失つたこと。それによつて宗教的戰鬪的言論人の張角がその運動を引き受けなければならなかつた。張角は教祖ではあつても、現実の運動を押し進めていく戰略家ではなかつた。<sup>(51)</sup>

第三はオメガ・ポイントに向かつてつき進む行動の契機が弱かつたことである。上に述べたようにこれが最大の敗因とすれば、この点をもうすこし考察してみる必要がある。まず、救済の主宰者・天神の性格であるが、たとえばイスラエルのヤハウェ神のような「荒ぶる」神として出現しないことが考えられる。太平天国がヤハウェ神の荒々しい性





いうからには、両者はまったく異質なものであるまいか。我々のタームでいえば、黄巾は初期道教的千年王国であるが、張魯の宗教王国はしいて分類すれば道家的ユートピアに見えるのである。

以上やや結論を急ぎすぎたが、これでもって本論稿を終わりとしたい。論じ残した問題は多々あるが、今や紙幅の關係から、別の機会にゆずらざるを得ない。

- (1) J・シエノー、前掲論文(第二章の注①)を見よ。
- (2) H・マスペロ『道教』(平凡社版)、一七三—四頁。
- (3) 張角の教法については、『後漢書』の皇甫嵩伝、襄楷伝や楊賜伝、『三国志』魏書の張魯伝、呉書の孫堅伝など見よ。
- (4) マスペロ、前掲書、一七三—八五頁。マスペロは主として張魯の五斗道の集団改宗儀式に言及している。張角の場合は文献足らず、好例は余りない。
- (5) J・セルヴィエ『ユートピアの歴史』篠田浩一郎・朝倉剛訳、筑摩書房、一九七二年、二九五頁。ユートピアは「輝く都市」として構想されるが、千年王国はアルカディアの伝統をひく「豊かな農村」として、「お菓子の国」(モートン)、「イザヤ書」、『ユートピア便り』(モリス)などとなって噴出すると思われる。
- (6) 鈴木教授はこの存在を確言しない。同教授、前掲論文(はじめにの注④)参照。
- (7) マスペロ、前掲書、一八三および二八六頁の注(202)。(『弘明集』卷八)。
- (8) 『後漢書』皇甫嵩伝の注に「蛾音魚綺反、即蟻字也、論賊衆多、故以為名」とある。つまり蟻賊は蟻賊である。
- (9) マスペロ、前掲書、一八三頁。
- (10) 川勝義雄、前掲論文(第一章の注②参照)、二九九頁、マスペロ、前掲書、一八三頁。
- (11) 大淵忍爾「五斗米道の教法について」下、東洋学報四九卷四号、一〇二頁。
- (12) 鈴木教授、前掲論文、九〇頁。
- (13) 好村富士彦、前掲書、二三頁。
- (14) バジヨット『イギリス憲政論』(中公、世界の名著60)、六八—七三頁。

- (15) C・E・メリアム『政治権力』上、斎藤真、有賀弘訳、東大出版会、一九七三年、一四八—一六四頁。
- (16) E・ホッファー、前掲書、七六一—八頁。
- (17) Norman Cohn, "The Pursuit of the Millennium," Oxford U. P., New York, 1974, Introduction. (邦訳『千年王国の追求』江河徹訳、紀伊国屋書店、一九七八年、四頁)。
- (18) B・ウィルソン「千年王国のヴィジョン」長谷川和子訳、思想、一九七六年三月号。
- (19) 太平道と『太平経』との関連については、第三章と特に注14とを見よ。
- (20) J・セルヴィエ、前掲書、二七三頁。
- (21) フラトン『国家』、ステパノス版三七八a—四〇三c (河出書房版、六八一—九七頁)。
- (22) トマス・モア『ユートピア』沢田昭夫訳、中公文庫、一九七八年、一六三頁(第二巻、第七章奴隸について、の章)。
- (23) J・セルヴィエ、前掲書、二九六頁。
- (24) K・マンハイム『イデオロギーとユートピア』(未来社版)、二三八頁。
- (25) 大淵忍爾「太平経の思想について」(東洋学報二八巻四号論文)、一五二—一五五頁。
- (26) 王明『太平経合校』北京・中華書局、一九六〇年、六〇頁。
- (27) 大淵忍爾、前掲論文(注25)、一五四—一五頁。
- (28) 塚本善隆・梅原猛『仏教の思想』不安と欣求へ中国浄土』角川書店、一九六八年、三六—三七頁。
- (29) 田島節夫他編『講座・現代の哲学Ⅰ 時間・空間』(弘文堂、一九七七年)所収の三枝論文「仏教における時の概念」、二二六—二七、および二五三—五四頁。
- (30) 滝浦静雄『時間』岩波新書、一九七六年、一二、一〇六頁など。
- (31) J・ニードム『文明の滴定』(橋本敬造訳、法政大学出版局、一九七五年)二六九頁には、「中国の歴史家の時間は、連続的な時間というより、むしろ『箱詰めされた時間』ではなかるうか、とあるが、この用語は正確を欠く。むしろそれは「空間化された時間」(滝浦、前掲書、八九頁)とみるべきである。たとえば、上古・中古・近古(韓非子)、上古・中古・下古(『太平経』王明本、四六頁)の如きは、空間的前後関係で歴史的区分をとらえている。
- (32) 宋学・朱子学の段階になると、「生成したものに消滅しないものはありえない。天地もまたその例外ではない」という認識があった(山田慶児『朱子の自然学』岩波書店、一九七八年、一八四頁以下)。しかし古代中国にそのような認識はなかったのではあるまいか。山田氏の著作からもしっかりしない。せいぜい「杞憂」のエピソードぐらいであろうか(同書、三三

頁)。しばらくこのままにしておく。

(33) 『太平経鈔甲部』(王明本、一頁、これは漢代のものではない)に、「昔之天地与今天地、有始有終、同無異矣、初善後惡、中間興衰、一成一敗、陽九百六、六九乃周、周則大壞、天地混乱、人物滅潰、唯積善者免之、長為種民」という句がある。人間社会の墮落が天地の混乱をもたらし、積善の種民をのぞいてすべて潰滅するという。「周則大壞」「天地混乱」とあるは、極点に達した陰陽の循環が大壞し、天地が混乱するの意であろう。エスカトンの思想であるが、甘忠可の如き、天地そのものの崩壊論ではない。この見方は朱子の見解とも似ている(山田、前掲書、一九〇頁)。

(34) 小塩力『聖書入門』岩波書店、一九五八年、五六―七頁。

(35) 小塩力、前掲書、六一―六八、とくに六三―六四頁。

(36) 好村富士彦、前掲書、二二―二三頁。

(37) 『曹操集』中華書局、一九七四年、四頁の「対酒」。

(38) 『太平経合校』、九頁、七一―八頁。

(39) 以下の三資料の出所をあげておく。④は『正一法文天師教戒科経』(『道藏』第五六三冊、十三a)、⑤は『三国志』魏書、張魯伝、⑥は『爾雅』釈地。なおM・カルタンマルク、前掲論文も参照、とくに二四七頁の注(8)。

(40) イスラエルの民が地上の「権力的メシア」に希望を託さず、天上の唯一神を第一ペルソナとする義しき者の救済という方向に向かったように、中国でも、仏教の刺激によって、天神を第一ペルソナ、仏老を第二ペルソナ、張角を第三ペルソナとする貧民の救済へと転換していることに注目したいのである。

(41) 鈴木教授、前掲論文、八六頁。以下の五行志、「立教太平」も八六、八八頁参照。

(42) N. Cohn, *po. cit.*, Introduction.

(43) 好村富士彦、前掲書、二三頁。

(44) 鈴木教授、前掲論文、八六―八七頁。

(45) 大淵忍爾、前掲岩波講座論文、四五頁。

(46) 同右 三八頁。

(47) 『太平経合校』、六四頁、六五一頁など。

(48) たとえば渡辺照宏『新釈尊伝』大法輪閣、一九六六年、一六七―一八〇頁。

千年王国運動としての黄巾の乱

- (49) 増谷文雄『智慧と愛のことは 阿含経』筑摩書房、一九七四年、四二―五頁。
- (50) 大淵忍爾「道教の形成」(大修館中国文化叢書6、宗教、一九六七年)、四〇頁。
- (51) 大衆運動が成功する一つの要因は、運動の転換点ごとに指導者が交代することである。E・ホツファー、前掲書、一四九―一六一頁。
- (52) マスベロ、前掲書、一五一、二七三、三三四頁など。
- (53) 中野美代子『悪魔のいない文学』(朝日選書、朝日新聞社、一九七七年)はこれを逆から証明したすぐれた著作である。
- (54) 大淵忍爾「五斗米道の教法について」下、一一四頁。